Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras

ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

La noción de indiferencia de la voluntad en la obra de Francisco Suárez, SJ.

The notion of indifference of the will in the work of Francisco Suárez, SJ.

DOI: 10.32870/sincronia.axxvii.n83.4b23

José Luis González Rojo
Departamento de Filosofía / Universidad de Guadalajara (MÉXICO)
CE: jose.grojo@academicos.udg.mx / **ID ORCID:** 0000-0001-9877-2102

Esta obra está bajo una *Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional*

Recibido: 16/01/2023
Revisado: 03/04/2023
Aprobado: 11/05/2023

RESUMEN

Este artículo versa el problema filosófico y teológico de la libertad desde la perspectiva de la escolástica durante el periodo que abarca la segunda mitad del siglo XVI y la primera del siglo XVII. En el contexto de la reforma luterana y la disputa *De Auxiliis*, el jesuita Francisco Suárez trató de resolver el problema de la afirmación de la libertad del arbitrio humano frente a la predestinación y la gracia divinas, sentando las bases para una metafísica en la que la elección humana tiene su fundamento en la indiferencia de la voluntad, como cualidad esencial de todo ser racional. En este trabajo se estudia la obra filosófica y teológica de Suárez con la finalidad de comprender cómo sustenta este autor la libertad en la indiferencia de la voluntad como principio inherente a la naturaleza humana; dicho concepto permite distinguir la postura del autor respecto del determinismo de los reformistas como Martín Lutero y Juan Calvino, y de la teología de los dominicos tomistas en la que la gracia ejerce un influjo eficaz a pesar de los deseos de la voluntad del hombre. El pensamiento filosófico y teológico del autor concibe al hombre como un ser que puede responder libremente al llamado que Dios le hace para vivir con santidad en este mundo y alcanzar la vida eterna en el otro; pero es un llamado que la creatura puede rechazar, ya que no está determinado por Dios a responder tal vocación por ser un ente libre.

Palabras clave: Libertad. Arbitrio. Gracia. Predestinación. Teología. Filosofía.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

ABSTRACT

This article deals with the philosophical and theological problem of freedom from the perspective of scholasticism during the period that covers the second half of the 16th century and the first half of the 17th century. In the context of the Lutheran reform and the *De Auxiliis* dispute, the Jesuit Francisco Suárez tried to solve the problem of the affirmation of the freedom of human will in the face of divine predestination and grace, laying the foundations for a metaphysics in which the Human choice is based on the indifference of the will, as an essential quality of all rational beings. In this work, the philosophical and theological work of Suárez is studied in order to understand how this author sustains freedom in the indifference of the will as a principle inherent to human nature; This concept allows us to distinguish the author's position regarding the determinism of reformists such as Martin Luther and John Calvin, and the theology of the Thomistic Dominicans in which grace exerts an effective influence despite the wishes of man's will. The author's philosophical and theological thought conceives of man as a being who can freely respond to the call that God makes to him to live with holiness in this world and achieve eternal life in the other; but it is a call that the creature can reject, since it is not determined by God to respond to such a vocation for being a free entity.

Keywords: Freedom. Arbitration Grace. Predestination. Theology. Philosophy.

Introducción

Este trabajo es producto de una revisión de la obra de uno de los pensadores más destacables del siglo XVI: Francisco Suárez, sacerdote jesuita que desarrolló un trabajo intelectual importante en el campo de la filosofía y la teología. En filosofía, su obra *Disputaciones metafísicas* sentó las bases de la metafísica moderna, y su influjo se puede percibir hasta el siglo XX; en teología, los trabajos de este insigne jesuita sirvieron de referencia para fijar las tesis teológicas de muchos de sus correligionarios y arrojó luces para comprender problemas cruciales de la teología de su época. Suárez se inscribe en un contexto de una agitación teológica, científica y religiosa sumamente complejo: el surgimiento de la nueva ciencia empírica, la Reforma iniciada por Lutero que llevó a una larga controversia con teólogos católicos, y la disputa *De Auxiliis* que se desarrolló principalmente entre jesuitas y dominicos.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

En el centro de las controversias de la Reforma y *De Auxiliis* estaba el tema del libre arbitrio, cuya capacidad para el ejercicio de actos morales y actos con orden a la salvación estaba en discusión. ¿Es realmente el hombre libre para buscar el bien y realizar actos conducentes a la obtención de la vida eterna? ¿Todo depende de la gracia de Dios o puede el ser humano, con sus fuerzas naturales, ser copartícipe con Dios en la salvación? Cuestiones como estas generaron una intensa producción teológica sosteniendo tesis a favor y en contra de la libertad del arbitrio humano. En este marco se inscribe el pensamiento de Francisco Suárez quien, desde los dos flancos, el filosófico y el teológico, trata de responder a tales cuestionamientos afirmando una postura positiva respecto de la libertad natural tanto para los actos morales como para los sobrenaturales.

A diferencia de los reformistas como Lutero, Suárez concibe que la naturaleza humana no quedó definitivamente corrompida por el pecado, ya que puede ejercer actos libres y orientarse por sus solas fuerzas al bien; y frente al concepto de *moción física* divina de los dominicos, el jesuita sostendrá que tal moción para los actos sobrenaturales sólo es eficaz tras el consentimiento libre del hombre. En vista de la posición de Suárez ante el problema de la libertad es que nos preguntamos ¿cuál es el fundamento último de la libertad de la facultad humana tanto para los actos naturales humanos como para los sobrenaturales? ¿cómo este fundamento articula a la vez el pensamiento filosófico con el teológico en la obra de Suárez? Tras la revisión de las obras de este pensador en las que estudia dicho tema, sostenemos que recurre a la noción de *indiferencia*, entendida como una propiedad natural de la voluntad, siendo piedra fundamental de la libertad humana tanto para los actos en el ámbito de lo terrenal como en los actos sobrenaturales (piedad cristiana, esperanza, fe, caridad, entre otros).

Para comprender este tema en el pensamiento suareciano, desarrollamos este trabajo en seis partes: en la primera se hace una revisión general del movimiento reformista de Lutero que puso en el centro de la discusión teológica la eficacia del arbitrio humano para los actos de salvación; en la segunda sección se estudia el origen de la disputa *De Auxiliis* con la finalidad de comprender cómo se fue formando la posición de los teólogos jesuitas, incluyendo la de Suárez, sobre el tema de la participación libre del hombre en la salvación; la tercera sección expone de

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

manera sucinta cómo en los planteamientos de otros autores de la Compañía de Jesús se dio el esfuerzo de sustentar metafísicamente la libertad de la voluntad humana, tomando como ejemplo el caso de Pedro de Fonseca; la cuarta sección contiene una revisión del sentido y uso de la noción de indiferencia en el pensamiento de teólogos de la alta Edad Media, como son los casos de Tomás de Aquino y Juan Duns Scoto, con la finalidad de ver en qué difiere la postura de Suárez respecto de los doctores escolásticos; el apartado cinco estudia la disputación XIX de las *Disputaciones metafísicas* en una edición crítica bilingüe de 1963, para ver cómo trata el término de la indiferencia en las potencias racionales; para dar paso finalmente en la sección sexta en la que exponemos cómo, en algunos tratados y opúsculos teológicos, el jesuita insiste en afirmar la indiferencia de la voluntad frente a la gracia de Dios. Cabe señalar que, en el apartado en el que se estudian los textos teológicos del *doctor Eximio*, estudiamos ediciones del siglo XVII, en lengua latina, pues no hay traducciones o ediciones modernas de tales textos de nuestro autor; la traducción de los pasajes que forman parte de este trabajo es propia de quien lo escribe.

La Reforma

El siglo XVI europeo fue un periodo en el que se desarrollaron fenómenos cuyas consecuencias se extendieron más allá de dicha centuria. Hubo en ese entonces muchas transformaciones en el orden social, político, filosófico, científico, religioso y teológico. Respecto de estos dos últimos, destacamos la reforma iniciada por Martín Lutero (1483-1546), que tuvo repercusiones de amplio alcance, y la disputa *De Auxiliis*[1], que significó un largo debate entre teólogos de diversas congregaciones religiosas y que, en algunos momentos, también tuvo vínculos estrechos con las disputas entre católicos y protestantes. Un asunto común entrelaza ambas controversias: el problema de la libertad humana ante la acción de la gracia divina. Aunque el ámbito de desarrollo de las controversias fue el teológico, eso no significó que no tuviera implicaciones en el plano

[1] *De Auxiliis* fue una disputa teológica sobre el problema de la concordia del libre arbitrio con la predestinación, la reprobación y la gracia divina, controversia que enfrentó a congregaciones católicas como la Orden de Predicadores y la Compañía de Jesús. Dicha disputa tuvo su epicentro en la doctrina del *Concilio de Trento* (1545-1563) sobre la definición del libre arbitrio, tema del que se hablará poco más adelante.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

filosófico, político y moral, pues ambas discusiones sacudieron con fuerza la vida de las personas en la Europa cristiana de aquella época. No desarrollaremos en su totalidad las disputas referidas, pues fueron sucesos de gran complejidad, tanto en su origen y desarrollo por la cantidad de autores e instancias eclesiásticas involucradas, como en las sutilezas conceptuales y argumentativas que se esgrimieron para tratar de dirimir las cuestiones. Sin embargo, destacaremos algunos rasgos que permitirán visualizar los puntos centrales de ambas discusiones en torno al centro de gravedad que nos interesa estudiar aquí: la libertad del hombre.

El asunto en juego no era nuevo en el horizonte teológico cristiano, pues ya desde la antigüedad, en la patrística, San Agustín (354-430) debatía con Pelagio y sus seguidores sobre la cuestión de la realidad, alcance y límites de la libertad del arbitrio humano y la acción salvadora de la gracia divina; además se discutieron los problemas teológicos de la predestinación y la reprobación divinas como realidades en la vida del hombre en vista de su salvación. En la alta Edad Media, doctores escolásticos como Anselmo de Canterbury (1033-1109), Tomás de Aquino (1224-1274) o Juan Duns Scoto[2] (1266-1308) reflexionaron ampliamente sobre dicho problema, aportando soluciones no del todo compatibles entre sí, pero más o menos concordantes con la ortodoxia católica, soluciones en las que recurrieron a un amplio aparato argumentativo para desarrollar y precisar sus tesis. En el siglo XVI, Martín Lutero sostenía que los escolásticos habían incurrido en una exageración en el uso de la argumentación dialéctica en los asuntos propios de la teología, por lo que planteó una teología despojada de la presencia de la autoridad de Aristóteles y los doctores medievales. Si bien la reforma difería doctrinalmente respecto de la teología tradicional escolástica, su primer desencuentro lo tuvo con la tesis de Erasmo de Rotterdam (1466-1536), quien sostenía que el hombre es libre. Según nos refiere Gonzalo Balderas (2017), la oposición entre Lutero y Erasmo puede definirse a partir de la publicación de sus respectivas obras, pues:

> En *De servo arbitrio* (1525) presenta [Lutero] las doctrinas de la *sola fide* y la *sola gratia* contra el *De libero arbitrio* de Erasmo, probando que la libertad del cristiano consiste en reconocer la impotencia de la voluntad y afirmando que la fe es siempre un don gratuito de

[2] En apartados posteriores se citarán algunas de sus obras correspondientes en las que estudiaron dicho asunto.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

> Dios. En otras palabras, Lutero muestra que la libertad humana no puede afirmarse frente a Dios (p. 225)

La imposibilidad de dicha afirmación de la libertad ante el poder de Dios reside, en última instancia, en la naturaleza corrompida del hombre por el pecado original, sin posibilidad de remisión o justificación alguna por los solos méritos del ser humano; solo la fe, como don gratuito de Dios y conseguida por los méritos de Cristo, es la única vía de esperanza en que el Supremo juez no imputará los pecados al hombre. Dios no puede transformar la naturaleza corrompida del ser humano, por lo que a este último no le queda de otra más que confiar por la fe en que el creador no tomará en cuenta los pecados, siendo consciente de que las obras que pudiera realizar son inútiles a efectos de la salvación. El mismo Lutero, en su opúsculo *La libertad del cristiano*, publicado en 1520, señala:

> ¿Cómo se concilia entonces que la fe sola, sin obra de ninguna clase, sea la que justifique, la que proporcione un tesoro tan enorme, y que, por otra parte, se prescriban en la Escritura tantas leyes, mandamientos, obras, actitudes, ceremonias? Pues en relación con esto hay que advertir muy bien y tener en cuenta que sólo la fe, sin obras, santifica, libera y salva (p. 159).

Por otro lado, en la *Controversia de Heidelberg* de 1518 ya había sostenido Lutero que:

> […] el libre albedrío está cautivo y reducido a servidumbre a causa del pecado; no es que no exista, sino que no es libre salvo para el mal [...] Muerto [el libre albedrío], sólo tiene poder subjetivo para la vida, pero mientras vive, goza de un poder activo en relación con la muerte. Ahora bien, el libre albedrío está muerto, como se significa en los muertos resucitados por el Señor y lo dicen los santos doctores (p. 80)

La muerte del libre arbitrio supone, desde la perspectiva del exmonje agustino, la corrupción de las facultades naturales del hombre: el intelecto para conocer la verdad, y la voluntad para apetecer el bien, de ahí el énfasis de Lutero en que el libre arbitrio sólo es libre para el mal, aunque tal

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

afirmación entraña de por sí la predeterminación al pecado. Otros reformistas siguieron la línea doctrinal de Lutero, siendo Juan Calvino[3] (1509-1564) quien mantuvo una postura estrictamente apegada al reformista; no tanto así Felipe Melanchthon (1497-1560), quien se fue deslizando a una postura más compatible con el catolicismo, por lo que fue considerado *criptocatólico*; según Richard Stauffer (2009):

> Melanchthon, que quería ser fiel intérprete de Lutero, poco a poco se separó de las enseñanzas del maestro de Wittenberg. [...] llegó progresivamente a posiciones que en algunos puntos no estaban lejos de las de Erasmo. Así, por ejemplo, y ya a partir de 1527, se resistía a negar el libre arbitrio, llegando a sostener que la salvación es fruto de la cooperación entre la gracia de Dios y la voluntad del hombre (p. 317).

La disputa *De Auxiliis*.

La defensa católica ante la Reforma tomó como punto de partida el *Concilio de Trento*[4] (1545-1563), en el cual se abordó, entre otros muchos temas, el asunto de la negación del libre arbitrio para las obras de salvación por parte de Lutero; sin embargo, las posiciones de teólogos de algunas órdenes religiosas empezaron a diferir al punto de contraponerse respecto de los asuntos en cuestión. Según G. R. Elton (2016):

> Las discusiones [en el concilio] se prolongaron durante mucho tiempo porque había un radical desacuerdo incluso entre los católicos. El tomismo estricto de los dominicos, según el cual la justificación del hombre depende de la gracia de Dios, pero que concede una cierta eficacia a las obras del hombre, fue rechazado por ciertos teólogos jesuitas, quienes, al parecer, se aproximaron bastante a la herejía de Pelagio al subrayar que la voluntad del

[3] La *Institutio Christianae religionis* fue publicada en 1536 en Basilea, libro cuya principal tesis consistía en afirmar la pequeñez del ser humano ante el poder de Dios y la pérdida total de la libertad del arbitrio humano, quedando completamente esclavizado por el pecado y, por tanto, dependiendo solo de la misericordia divina para la salvación o de su justicia para la reprobación. De Melanchthon se puede revisar *Loci Communes theologici* (primera dogmática evangélica, 1521) y la *Confessio Augustana* (*Confesión de Augsburgo*, credo de la reforma, 1530).

[4] Los decretos del Concilio de Trento, que se llevó a cabo de forma intermitente entre 1545 y 1563, se pueden leer en una traducción al castellano realizada por Ignacio López de Ayala (1855), *El Sacro Santo y ecuménico Concilio de Trento*, editado en Paris por la Librería de Garnier Hermanos.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

> hombre es libre de recibir la gracia, y la capacidad del hombre, para atraer la divina misericordia como consecuencia de sus propios esfuerzos (p. 208)

Más adelante, al citar Elton el decreto del 13 de enero de 1547[5], este mismo historiador señala que:

> Se mantuvo la doctrina de la libertad de la voluntad humana condenando la opinión de que la gracia actúa de forma completamente independiente respecto al hombre, es decir, se afirmó que el hombre puede aceptar o rechazar libremente los dones divinos (2016, p. 209)

Visto este asunto desde la doctrina tomista, la acción de la gracia divina es eficacísima y opera en el hombre de forma independiente al arbitrio humano; en cambio, para los teólogos de la casi recién fundada Compañía de Jesús[6], si bien, en cuanto acción eficaz que mueve a la voluntad, la gracia divina es operante, no se elimina el hecho de que la aceptación o rechazo de la misma por parte del hombre sea la condición previa para la eficacia de la gracia en las operaciones voluntarias del alma, por lo que la gracia es, desde la perspectiva jesuita, cooperante. Esta diferencia de opiniones fue el punto de inicio de la llamada disputa *De Auxiliis* que adquirió su formulación definitiva en las figuras de Luis de Molina, jesuita, y Domingo Báñez, dominico. El teólogo jesuita publicó, no sin contratiempos, su libro *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*[7] en 1588; y en respuesta a la postura de Molina, Báñez publicó la *Apología de los hermanos dominicos contra la* Concordia *de Luis de Molina* en 1595. Sin entrar en detalles de esta controversia, sólo señalamos que las tesis diferían en la forma

[5] Del decreto en cuestión se puede consultar específicamente el capítulo XVI, cánones 1, 2, 4, 5 y 6 en los que se lee la postura de los padres conciliares sobre las fuerzas naturales del arbitrio humano.

[6] Congregación religiosa fundada por Ignacio de Loyola (1491-1556) junto con otros compañeros, y que fue aprobada por el Papa Paulo III. Recibe la confirmación por la bula *Regimini militantis ecclesiae* en 1540; a partir de 1547 Ignacio de Loyola empieza la redacción de las *Constituciones*, además de los *Ejercicios espirituales* que, junto con otros documentos, fijarán las bases de la espiritualidad jesuita.

[7] Este texto no hacía otra cosa sino presentar en forma teológica aspectos de la espiritualidad de la Compañía de Jesús, en relación con la respuesta libre del hombre al llamado que Dios le hace para la salvación a través de Cristo. Sobre los fundamentos de la espiritualidad de la Compañía se pueden tener como referencia los *Ejercicios espirituales* redactados por Ignacio de Loyola, así como las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, en cuya redacción participó mayormente el mismo fundador de la congregación; ambos textos de encuentran en las *Obras de San Ignacio de Loyola*, editadas en la BAC en 1991.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

de conferir peso a la facultad de juzgar y de querer por uno y otro teólogo; así, Luis de Molina describe al agente libre diciendo:

> Agente libre es aquel que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar, o hacer una cosa lo mismo que la contraria [...] Si en algún lugar debemos situar el libre arbitrio, éste no será otro que la voluntad, en la que formalmente radica la libertad, que se despliega antecedida por el juicio de la razón (Disp. II, a. 3).

Luis de Molina considera el juicio de la razón como un requisito previo, pero no determinante de la volición o la nolición en sí, ya que la voluntad sigue siendo formalmente libre; mientras que la definición del dominico enfatiza la estrecha relación entre intelecto y voluntad, pues Báñez sostiene: "Nuestra definición es esta: 'Libre arbitrio es la facultad del intelecto y de la voluntad de actuar o de no actuar, o de perseguir una cosa u otra'" (Cap. XIII, a. 2). Cabe destacar que la controversia no llegó a una solución definitiva, pero tampoco quedó restringida a la disputa entre jesuitas y dominicos, ya que en favor de una y otra tesis intervinieron teólogos agustinos, carmelitas, trinitarios redentoristas, y algunos teólogos seculares; como tampoco se constriñó al siglo XVI europeo, pues incluso hasta mediados del XVIII, algunos jesuitas novohispanos como Antonio de Peralta[8] o Matías Blanco[9] escribieron cada uno tratados que, indirectamente, estudiaban el problema de la libertad del arbitrio y el de la presciencia y la gracia divinas sosteniendo las tesis de Molina.

Un concepto central en la tesis del jesuita Luis de Molina es el de *Ciencia Media*[10], como una idea que permite entender cómo Dios puede tener un conocimiento de los futuros contingentes sin

[8] De este jesuita novohispano hay que considerar sus obras *Disertaciones escolásticas de la divina ciencia media*, de 1724 y las *Dissertationes Scholasticae de SSma. Virgine María*, 1721, ambos textos publicados en México.
[9] De este otro autor novohispano se puede estudiar el *Tratado de la libertad creada bajo la divina ciencia*, de 1746 publicado también en México.
[10] El concepto de *ciencia media* es una noción que Molina introdujo en la teología sobre la ciencia divina respecto de las cosas creadas. Los escolásticos ya habían establecido dos formas de tal conocimiento que Dios tiene de lo creado: la ciencia de visión (*scientia visionis*) por las que Dios conoce las cosas reales, y la ciencia de simple inteligencia (*scientia simplicis intelligentiae*) por las que puede conocer las cosas posibles. Cfr. Parente, Pietro et. al. (1955). *Diccionario de teología dogmática*. (Trad. Francisco Navarro). Barcelona: Editorial Litúrgica Española.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

por ello predeterminar las acciones libres del ser humano; con dicho concepto se abrió la discusión en dos sentidos: uno, en lo concerniente a las fuerzas naturales del hombre para obrar bien y aceptar o no el auxilio de la gracia, tanto para los actos naturales como para los sobrenaturales; y otro, en lo concerniente a las formas de la ciencia divina y el conocimiento que Dios tiene de lo universal y necesario, de lo particular y contingente y de las operaciones de los agentes libres y sus posibles efectos. La reflexión que se presenta en estas páginas versa específicamente sobre el primer punto, en cuanto atañe al problema del estado de la naturaleza humana en el mundo presente, las fuerzas naturales del arbitrio humano y su relación con la gracia divina, en vista de su *vocatio ultima*, la vida eterna.

Antecedentes jesuitas del pensamiento suareciano.

La posición de Martín Lutero respecto del estado de la naturaleza humana tras la caída por el pecado original era contundente: las fuerzas naturales, el intelecto y la voluntad, habían quedado irremediablemente perdidas, y la capacidad para conocer la verdad y apetecer el bien estaban corrompidas. Siguiendo la lectura de la carta de Pablo a los Romanos (6, 16-17), el exmonje agustino asumía que todo cuanto el hombre hace está siempre orientado al mal, por lo que el libre arbitrio, motor de las elecciones humanas no podía elegir realmente, pues siempre la elección conducía al hombre a alejarse de Dios. Aunque en la *Controversia de Heidelberg* (1518) sostenía que no es que no existiera el libre arbitrio, en el *De Servo arbitrio* (1525), declara que sin la fuerza de la gracia divina actuando en la voluntad humana, ésta nada podría hacer para su salvación, pues es ineficaz para los actos sobrenaturales, por lo que el cristiano debe esperar siempre en la misericordia de Dios (Lutero, 1976); el libre arbitrio estaba presente en el estado de inocencia original, pero como don de Dios, don que se perdió por la desobediencia de los primeros padres. La doctrina católica, a partir de Trento, buscaba afirmar que el libre arbitrio, aunque confundido por el pecado y susceptible de error, seguía siendo parte de la naturaleza humana en el mundo presente. Era un punto en el que los teólogos católicos estaban de acuerdo, no así en el modo en que se afirmaba el libre arbitrio ante la gracia de Dios; respecto de esto último, dominicos y jesuitas diferían

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

enormemente. En los párrafos subsiguientes no se desarrollarán los pormenores de las controversias entre los teólogos de ambas órdenes sobre el asunto, sino que solamente se estudiará la forma en que uno de ellos, en particular Francisco Suárez[11] (1548-1617), fundamentó la libertad del arbitrio humano, para luego exponer la manera en que dicho fundamento estaba presente en su planteamiento teológico sobre la relación de la libertad del hombre con la gracia.

Francisco Suárez es uno de los más destacados intelectuales de la Compañía de Jesús en el siglo XVI, y su influencia se puede ver tanto dentro como fuera de su congregación. Aunque hay otros autores igualmente importantes en relación con la controversia sobre el libre arbitrio (Luis de Molina, Martín Becano, Roberto Belarmino, Juan Martínez de Ripalda, entre otros), Suárez es relevante por dos razones: la primera, porque desarrolló su postura en dos niveles, el filosófico y el teológico, articulando ambos campos de reflexión a partir de una noción clave, que es la que aquí se trabajará: la indiferencia de la voluntad; la segunda razón, tiene que ver con que su planteamiento sintetizó y desarrolló más ampliamente los aportes filosóficos de autores anteriores a él mismo, como fue el caso de Pedro da Fonseca[12] (1528-1599) quien ya había esbozado de manera general el tema de la indiferencia de la voluntad en ámbito de la metafísica.

Los aportes de Suárez se difundieron ampliamente entre muchos otros miembros de la Compañía ya que obras suyas como las *Disputaciones metafísicas* se llegaron a estudiar en los colegios de la congregación. Del jesuita Pedro da Fonseca podemos decir que trató el tema de la indiferencia en sus *Commentaria in Metaphysicorum libros Aristotelis Stagiritae*, obra de la que consultamos una edición de 1604, en particular el tomo tercero donde explica ampliamente el libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles, cuyo tema es la distinción entre las potencias racionales e irracionales. Este jesuita lusitano parte de la distinción de ambos tipos de potencias tomando como

[11] Francisco Suárez nació en Granda, fue teólogo, jurista, profesor de filosofía y teología. Algunas de sus obras fueron: *Commentariorum ac Disputationum In tertiam partem divi Thomae*, *De sacramentis in genere* (1595), *Disputationes metaphysicae* (1597), *Varia opuscula theologica* (1599), *De vera intelligentia auxilii eficacis* (1655), entre muchas otras.

[12] Pedro de Fonseca (1528-1599). Nació en Proença a Nova, Portugal, fue profesor de filosofía en Coimbra y de teología en Évora. Fue rector de la Casa profesa de Coimbra y visitador de la provincia de Portugal. Algunas de sus obras fueron: *Institutionum dialecticarum* (1564), *Commentariorum in libros Metaphysicarum Aristoteles* (con distintas ediciones: 1577, 1584, 1604, 1612, lo que nos habla de la importancia de esta obra en la formación intelectual jesuita), *Isagoge philosophica* (1591).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

supuesto que las potencias irracionales están determinadas, por razón de su naturaleza, "*ad unum*", es decir a un solo fin y a producir un solo efecto. En cambio, las potencias racionales, por misma condición de estar dotadas de intelecto y voluntad, no están determinadas, para Fonseca, tal indeterminación tiene su fundamento en la voluntad, más que en el intelecto.

Fonseca sostiene, en el capítulo II, cuestión segunda, sección tercera que: "Mas la voluntad por sí misma es indeterminada a muy numerosos objetos, porque evidentemente conocidos muchos bienes no necesarios para conseguir el fin último, puede elegir o rechazar cualquiera de ellos[13]." Los objetos o fines relativos al fin último no son necesarios en sí mismos, ni la voluntad tiende necesariamente a ellos, lo que supone que el jesuita estaba pensando en una facultad activa predominantemente. Esta indeterminación no es, para Fonseca, un atributo accidental de la potencia volitiva, sino que la considera propia de su misma esencia; por lo mismo, la libertad está en dicha facultad de modo que por ello puede actuar indiferentemente. Este autor o se aleja de lo comúnmente afirmado por otros escolásticos, que la libertad tiene su asiento formalmente en la voluntad, pero su raíz está en el intelecto; sin embargo, nos deja ver cómo se suscribe al molinismo, pues si bien es el juicio del intelecto que antecede a la voluntad, aquel no es más que uno de los prerrequisitos para el ejercicio libre de las operaciones volitivas; eso se confirma cuando el mismo Fonseca sostiene que:

> Y pues en ella [la potencia volitiva] está la libertad formalmente, en la cual está formalmente, o más bien, completamente, la potestad para hacer o no hacer indiferentemente, puestos sin duda todos los prerrequisitos para obrar y suprimidos cualesquiera impedimentos[14] (Sect. III).

Fonseca no desconoce el papel del intelecto en la ejecución del acto libre, pero al no ser aquél una facultad indiferente, no puede decirse que sea libre, es decir, no determinada. Así, el lusitano le

[13] "At voluntas ex se ipsa est indeterminata ad quam plurima ipsius obiecta, quia evidenter cognitis plurimis bonis non necessariis ad ultimo finem assequendum potest quodlibeteorum eligere aut reiicere."
[14] "Namque in ea potencia est libertas formaliter in qua formaliter, sive complete est potestas ad agendum et non agendum indifferens, positis nimirum ómnibus ad agendum praerequisitis, et sublatis quibuscumque impedimentis."

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

confiere a la facultad volitiva la potestad sobre ciertas operaciones del intelecto y la memoria, pues las concibe como imperadas por la voluntad, que es la que determina cuando, por ejemplo, se quiere recordar, emitir un juicio, o suspender o iniciar cualquier otra operación (Cap. II, q. III, sect. 2). Pedro da Fonseca no desarrolla el concepto de indiferencia, pero en su obra sienta las bases para desarrollar la metafísica de la libertad al plantear la necesaria indeterminación esencial de la voluntad, abriendo paso a Francisco Suárez, quien la desarrollará con más amplitud.

La obra de Francisco Suárez es amplia, especialmente la obra teológica, por lo que a efectos de exponer la solución suareciana al problema de la naturaleza del libre arbitrio humano y su relación con la gracia divina, estudiaremos solo algunos tratados y opúsculos. En primer lugar, estudiaremos algunos apartados de las *Disputaciones metafísicas*, en particular la disputación XIX, publicadas en 1597, y de la que trabajaremos una edición bilingüe de 1963; revisamos también un opúsculo titulado "De Consursu, motione et auxilio Dei" publicado en *Varia opuscula theologica* en 1619; en una edición de 1620, estudiaremos el Prolegómeno primero de su "Tractatus De gratia Dei, seu de Deo salvatore, iustificatore et liberi arbitrii adiutore per gratiam suam" y el "Tractatus De Auxiliis Gratiae in generali, prout in divina actione vel motione consistunt", y el "Tractatus De auxilii efficaci Gratiae Dei" contenidos todos ellos en la obra *Operis De Divina Gratia* publicada en dos partes en 1651. De la misma forma, de una edición de 1628 y recopilados bajo el título *Tratactus quinque theologici*, revisaremos del *doctor Eximio* "De voluntario et involuntario" y el "De humanorum actuum bonitate et malitia[15]". Con estos textos describimos así el camino que se seguirá en los siguientes párrafos.

Antecedentes de la noción de indiferencia en el pensamiento medieval.

Los conceptos de "libre arbitrio" e "indiferencia" que aquí se estudian en la obra de Suárez no eran nuevos en el pensamiento escolástico del siglo XVI; estaban ya presentes desde la alta Edad Media, especialmente en el pensamiento de autores como Tomás de Aquino y Juan Duns Scoto. En la escolástica medieval, el tema de la libertad del arbitrio como parte de la naturaleza humana había

[15] Muchos de los tratados teológicos de Suárez se publicaron como obra póstuma.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

sido estudiado con cierta profundidad, lo mismo que la afirmación de este ante la gracia y predestinación divinas; testimonio de ello lo tenemos en la obra de Anselmo de Canterbury como el *De Libertate arbitrii* y el *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrii*; Anselmo fue autor de una profunda inspiración agustiniana, en cuyo pensamiento el libre arbitrio es parte del alma humana y subsiste en el estado de naturaleza caída a pesar de la corrupción por el pesado original. En la alta Edad Media, con la tercera recepción de la obra de Aristóteles en la Europa cristiana, se problematizó el asunto de la condición del libre arbitrio del hombre, planteándose así la cuestión de su naturaleza a partir de los extensos comentarios a obras fundamentales de Aristóteles: el libro IX de la *Metafísica* en donde el estagirita estudió la diferencia entre las potencias racionales e irracionales; el libro II de la *Física* en donde se estudia el tema del principio de movimiento en los seres naturales, y en particular los agentes libres; y el libro tercero de *Acerca del alma*, en donde se estudia la facultad apetitiva.

Un ejemplo muy claro de la recepción del aristotelismo en la Edad Media lo podemos ver en la *Suma de teología* de Tomás de Aquino. En el pensamiento del aquinate se establece la causalidad inherente al libre arbitrio de sus propios movimientos y operaciones, pues el autor distingue los movimientos respecto del sujeto que los realiza, éste tiene como causa de su ser a Dios, pero una vez creado como agente o causa segunda, es libre por ser él mismo la causa de sus operaciones (S. Th. I, q. 83, a. 1). Una vez que el aquinate estableció, además, que el libre arbitrio es una potencia y no un hábito (S. Th. I, q. 83, a. 2), se interesa en sostener que el libre arbitrio es tal por el juicio del intelecto que conoce los bienes que pueden ser apetecibles por la voluntad; esta es una facultad de suyo indiferente en tanto puede tender a uno u otro bien; así, en *Suma de teología* se puede leer:

> Siendo la voluntad un principio activo no determinado a una cosa, sino indiferente a muchas, de tal manera Dios la mueve, que no la determina por necesidad a una sola cosa, sino que su movimiento permanece contingente y no necesario, excepto respecto de los bienes a los que se inclina naturalmente (S. Th. I-II, q. 10, a. 4).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

En estas palabras observamos una distinción importante, mover y determinar no son conceptos idénticos en su significación; siendo la facultad volitiva un "principio activo", debe ser entendido como indiferente respecto de los bienes particulares a los cuales tiende. Pero, implícitamente, el pasaje anterior de Tomás nos deja entrever algo que él mismo confirma en la cuestión diecisiete, artículo primero de la *Prima secundae* de la *Suma de teología* cuando sostiene que: "La raíz de la libertad está en la voluntad como en sujeto propio; más como en su causa reside en la razón. La voluntad puede tender libremente a diversos objetos, porque la razón puede formar diversos conceptos del bien" (S. Th. I-II, q. 10, a. 4), así la facultad intelectiva tiene orden de preeminencia en cuanto presenta el bien apetecible a la voluntad.

En su "Tratado de los actos humanos" contenido en la *Suma de teología*, Tomás de Aquino estudia el concepto de indiferencia que, en cuanto se refiere a la voluntad, lo identifica con la noción de indeterminación, asumiendo además que tal indeterminación de la voluntad es una apertura a una pluralidad de objetos, claro, todos ellos bajo la razón de bien. Vemos además que establece muy claramente la indiferencia de la facultad apetitiva respecto de la moción eficiente de Dios que la inicia en el movimiento, pero no la determina "ad unum", con lo que se puede confirmar el carácter de agentes libres de los entes racionales. Sin embargo, con más propiedad habla de la indiferencia en los actos de la voluntad bajo la condición de especie, establecida tanto por el objeto como por la razón.

Como se verá en párrafos posteriores, Suárez va a insistir en la indiferencia como parte de la voluntad para determinar sus propios actos; mientras que, para Tomás, la indiferencia tiene su origen en el objeto o fin apetecido y en la razón que entiende tal fin como bien apetecible. Así, para el dominico, los actos de la voluntad pueden ser buenos, malos o indiferentes. En cuanto que todo objeto entraña un bien, es apetecible por la voluntad, pero eso no implica que el acto de querer o rechazar dicho objeto tenga una connotación moral; esto lo sostiene Tomás en la cuestión XV, artículo ocho del mismo "Tratado de los actos humanos" cuando afirma:

> Todo acto recibe su especie del objeto, y el acto humano, llamado moral, recibe la suya del objeto por relación al principio de los actos humanos, que es la razón. Si, pues, el objeto

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

> del acto incluye alguna condición de conveniencia con el orden de la razón, el acto será bueno en su especie, como el dar limosna a un pobre. (S. Th. I-II, q. 15, a. 8).

Vemos aquí cómo el autor reconoce la primacía del intelecto que, si bien no determina el acto de la voluntad, sí lo condiciona al presentar el objeto como un bien ya sea natural o moral; y más adelante en el mismo texto citado, Tomás completa la idea:

> Puede, no obstante, ocurrir que el objeto no incluya nada referente al orden de la razón, como levantar una paja del suelo, ir al campo y otros semejantes. Tales actos son indiferentes en su especie […] Todos los objetos y fines tienen alguna bondad o malicia, al menos natural; mas no siempre implican bondad o malicia moral, que se define por el orden de la razón (S. Th. I-II, q. 15, a. 8).

Más que ser condición de la libertad, la indiferencia es una forma de categorizar ciertos actos que no tienen una connotación moral o de conveniencia con alguna otra operación de la voluntad, o al menos, en cuanto se puedan pensar sin un fin moral, cosa que queda más que confirmada en la cuestión XVIII, artículo nueve del mismo tratado del aquinate, pues dice que "si no procede de la razón deliberante, sino de una cierta imaginación [...] será indiferente [el acto], es decir, extraño al campo de los actos morales." (S. Th. I-II, q. 18).

Teófilo Urdanoz (2012) en la "Introducción a la cuestión Quince" del "Tratado de los actos humanos" de la *Suma de teología*, señala un punto de distancia entre Tomás de Aquino y Francisco Suárez respecto del consenso y la elección:

> Suárez [...] se aparta de Santo Tomás [...] Sostiene [el *doctor Eximio*] que no se da el acto de *consensus* como distinto de la elección; un mismo acto es consentimiento y elección, pues recibe estas dos denominaciones subjetivas. […] Evidentemente Suárez ha interpretado mal a Santo Tomás, entendiendo el *consensus* sólo en la tercera acepción, como aceptación plena y deliberada del medio escogido, en que sin duda se confunde con la noción simple de la elección (p. 416).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

El consenso es propio de la voluntad, asentir lo es del entendimiento (S. Th. I-II, q. 15, a. 1), por lo que la elección, que siempre es de los medios para un fin, tiene como antecedente el consenso o consentimiento de un determinado objeto. En cambio, para Francisco Suárez, el consenso y la elección no parecen ser absolutamente distintos, sino sólo por la relación con el objeto y el medio para conseguirlo. Así, según el jesuita:

> Se considera no ser actos distintos el consenso y la elección, sino recibir esas denominaciones por diversos respectos de la razón. Puesto que la voluntad quiere lo que el intelecto juzga ser útil, por lo que se dice consenso; y puesto que prefiere aquellos otros medios útiles o aquellas cosas inútiles que no conducen al fin, se dice elección[16] ("De voluntario et involuntario", Disp. VIII, sect. II, a. 5).

Suárez ve estos términos como dos momentos diferentes de una misma operación de la voluntad, pero no tanto como actos de naturaleza diferente. No desarrollaremos este asunto a profundidad, pues el análisis que hace el jesuita de las operaciones de los actos voluntarios es muy amplio como para estudiarlo en unas cuantas páginas, aunque en apartados subsiguientes referiremos dicho tema al tratar de la noción de la indiferencia de los actos naturales y sobrenaturales.

El tema de la noción de indiferencia lo desarrolla con más amplitud el franciscano Juan Duns Scoto de quien referimos las *Cuestiones cuodlibetales* (1306-1307), de las cuales seguimos una edición de 1968; y los libros I y II de sus *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo* de la *Ordinatio* en la edición crítica de sus obras completas de 1951. En la cuestión XVI, artículo primero de las *Cuodlibetales* nos dice Scoto, a propósito de la suspensión del acto voluntario: "Así, no puede suspender ahora toda volición, pues no suspende la volición por la que se suspende voluntariamente; pero puede suspender toda otra volición no requerida necesariamente para la suspensión". (Duns, 1968). La suspensión de un acto voluntario supone una distinción entre un acto

[16] "Quia propter loquendo de actu absoluto circa médium, arbitror consensum et electionem non ese actus distinctos, sed ex diversis respectibus rationis recipere has denominationes. Nam quatenus voluntas vult, quod intellectus iudicat esse utile, dicitur consensus; quatenus vero illud praefert, vel aliis mediis utilibus, vel certe aliis rebus inutilibus non conducentibus ad finem, dicitur electio."

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

primero y un acto segundo de la voluntad, éste último es la volición de querer suspender el primer acto, dirigido a otro bien, o simplemente no querer tal bien. Dicha suspensión, además, se funda precisamente en la indiferencia misma de la voluntad que puede producir también actos indiferentes; el *doctor Sutil* nos señala esto cuando, en las "Cuestiones sobre el segundo libro" en sus *Comentarios a las Sentencias*, en la distinción XLI cuestión única, sostiene:

> Porque Dios no nos ha obligado a esto, ni se ve que haya en estos actos suficiente razón de bondad, o que sean meritorios, porque no se ves que sea suficiente la menor relación para el mérito como lo es la relación virtual, la cual no es este caso. [...] También muchos actos singulares elícitos son indiferentes[17] (Duns, 1968).

Que un acto sea indiferente supone no estar determinado extrínsecamente por el objeto ni intrínsecamente por razón de naturaleza; por eso la mención del mismo Scoto de que los actos del sujeto son indiferentes al "bien meritorio" o al "mal demeritorio". Y al estar los actos voluntarios en la esfera de la potestad de la voluntad son actos elicitados[18] por la misma. Como también veremos más adelante en Francisco Suárez, la voluntad, para Juan Duns Scoto, es libre en tanto es potencia activa, no solo pasiva; la pasividad de la voluntad radica en el padecer respecto del objeto, pero es activa en cuanto puede querer o no querer, o suspender sus actos:

---

[17] "Quia Deus non obligavit nos ad hoc, neque videtur esse in istis actibus sufficiens ratio bonitatis, aut sint meritorii, quia non videtur minor relatio sufficere ad meritum quam relatio virtualis, qualis non est hic. [...] Multi etiam singulares actus eliciti sunt indifferentes."

[18] Sobre el concepto *elicitivo*, Altenstaig (1619) lo define como un término usado por los doctores escolásticos "modernos" (siglo XVI), aunque es un concepto que aparece ya referido por los doctores medievales, como Tomás de Aquino para referir los actos que caen bajo la potestad de la misma facultad que los ejecuta; Altenstaig sostiene: "El principio elicitivo de la producción activa es aquello que necesario y por sí se requiere para la producción, pero no es la misma producción, ni constituido por la producción o el producto. Esto es que no es formalmente ni la producción misma ni constituido por la producción" ["Elicitum et elicitivum. Unde principium elicitivum productionis activae est illud quod necessario et per se requiritur ad productionem, et non est ipsa productio, nec constitutum ex ipsa producione, vel producto. Id est quod non est formaliter, nec ipsa productio nec constitutum ex productione."] Cfr. Altenstaig (p. 281). Los actos elicitivos difieren de los actos imperados en que un acto imperado es aquél que está bajo la potestad de otra facultad distinta de la que realiza el acto; sobre esta distinción se puede consultar *Suma de teología* I-II, q. 17, en el "Tratado de los actos humanos", donde Tomás de Aquino define los actos imperados y nos brinda ejemplos como que los actos de las potencias sensitivas están imperados por la razón.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

> En la voluntad podemos considerar dos [aspectos], o en cuanto es apetito, o bien en cuanto es libre; en cuanto libre, ejecuta; en cuanto apetito, recibe; así pues, allí está la diferencia de intención en la voluntad, en cuanto es apetito y en cuanto es libre[19] (Dist. XXV, q. única).

En cuanto facultad libre, la voluntad es de por sí indeterminada, queriendo esto decir que no sigue un fin en particular o produce un efecto particular de manera necesaria, como al fuego le es necesario calentar. Al no estar determinada "*ad unum*", la acción de la voluntad se puede diversificar en una pluralidad de actos; por ello, el *doctor Sutil*, sostiene además que:

> Son, por tanto, muchos los actos indiferentes, no sólo según el ser los cuales tienen en especie de naturaleza, sino también según el ser, los cuales tienen en el ser moral, y son también indiferentes al bien meritorio y al mal demeritorio, porque un individuo puede ser tal o tal otro[20] (Lib. II, Dist. XLI, q. 1).

El tratamiento que Duns Scoto hace del concepto de indiferencia aplicado a la voluntad y sus operaciones es mucho más amplio que lo aquí expuesto; basta por ahora lo ya señalado para tenerlo como referencia del pensamiento suareciano, ya que según Eleutherius Elorduy (1968) hay una influencia notoria del pensamiento escotista respecto de principios metafísicos y la complejidad de los actos humanos, en la filosofía y la teología de Suárez, cosa que será ya objeto de otro estudio.

La noción de indiferencia en las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez.

Las *Disputaciones metafísicas* (*DM*) de Suárez son una obra muy amplia dividida en cincuenta y cuatro disputaciones en las que su autor trata los conceptos fundamentales de la metafísica. Es ya

[19] "In voluntate possumus duo considerare, vel inquantum est appetitus, vel inquantum est libera; inquantum libera efficit, inquantum appetitus recipit, ita quod est ibi differentia intentionis in voluntate, inquantum est appetitus, et inquantum est libera."
[20] "Sunt ergo multi actus indifferenes, non tantum secundum esse, quod habent in specie naturae, sed etiam secundum esse, quod habent in esse morali, et sunt etiam indifferentes ad bonun meritorium, et malum demeritorium, quia unum individuum potest esse tale et alid tale."

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

muy sabido que esta obra no sigue la estructura tradicional del comentario a las obras de Aristóteles, como sí se puede observar en otros autores, incluso miembros de la misma congregación jesuita; las *DM* publicadas por Suárez prácticamente constituyen la formalización de la metafísica como ciencia especulativa del ser que, aunque considera como fuente principal a Aristóteles y a muchos doctores escolásticos, su autor le confiere tal estructura y método propios, que se volvieron una obra totalmente independiente. A nosotros nos interesa en particular la disputación XIX en la que el *doctor Eximio* desarrolla el problema de la libertad de las causas segundas, o agentes libres, así como el modo en que entiende la noción de indiferencia de la voluntad. El punto de partida del autor es la clarificación de acepciones de los términos "necesario" y "libre"; siendo este último el que aquí interesa; destacamos la revisión que el *doctor Eximio* hace de la semántica del término, ya que en la sección segunda de la Diputación XIX podemos leer que:

> Pues si se cree que 'libre' es derivado del verbo 'librar' de modo que se diga acción libre aquella que está libre de toda necesidad, será libre en todos los sentidos aquella acción que no tenga ninguna de las antedichas necesidades, [...] En otro sentido se dice acción libre la que no es coaccionada, sino voluntaria; y esta libertad no excluye la primera necesidad [...] sólo excluye la violencia y la coacción [...] En un último sentido, y propísimo se llama acción libre la que es verdaderamente libre de aquella necesidad que en su obrar tienen las cosas naturales e irracionales (1963, p. 329).

Para Suárez, la verdadera libertad sería aquella que nace, entonces, de la autodeterminación del agente o sujeto, pues no estaría en su naturaleza el estar determinado "*ad unum*", siendo la coacción y la violencia formas externas de la determinación, y, por lo mismo, no son inherentes al sujeto libre. De aquí la importancia de demostrar que, de suyo, el agente libre tiene en sí los principios y causas necesarios para su acción. Pero el estudio del tema de la libertad en Suárez, si bien refiere a las condiciones *a priori* como son las facultades intelectiva y apetitiva, el autor procede de modo *a posteriori,* ya que parte de la evidencia que brinda la experiencia cotidiana y

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

común de la libertad de obrar por causa propia del sujeto; así, en la sección segunda de la misma disputación, nos dice el jesuita:

> Así, pues, tenemos experiencia de que, no sólo cuando permanece la misma [aprehensión de la razón], depende de nuestra voluntad sentarnos o estar de pie, marchar por este camino o por aquél, y otras cosas semejantes. Luego es señal de que este diverso modo de obrar no consiste formal o próximamente en el discurso y en la aprehensión de la razón, sino en la libertad o indiferencia (1963, p. 336).

Es patente que Suárez le confiere preeminencia a la indiferencia como condición de las acciones libres antes que al discurso o la aprehensión propias de la facultad intelectiva; apetecer tal o cual cosa, o incluso suspender tal apetencia, es una facultad formal de la voluntad. Cabe señalar que no pretendemos colocar a nuestro autor en las etiquetas de "intelectualista" o "voluntarista", pero sí es destacable que, aun cuando la deliberación, el juicio y el raciocinio forman parte del arbitrio, la elección es finalmente potestad de la voluntad (1963, p. 335). La potencia que puede elegir debe ser activa; esta es una idea que Suárez explota muy bien de la doctrina aristotélico-tomista en la que se explica esta forma dual de entender la potencialidad, como activa y pasiva, y que ya vimos también en Juan Duns Scoto. La elección supone entonces que la facultad que elige no está determinada por el objeto; de ahí que el *doctor Eximio* nos diga:

> Existe en el hombre alguna potencia activa que es libre por su poder y naturaleza intrínseca, o sea, que tiene tal dominio de su acción que goza del poder de ejercerla o no ejercerla y, consiguientemente, de realizar una acción u otra, o sea, la opuesta. [...] Mas añadimos que esta facultad, en cuanto es libre, no puede ser sino activa o, inversamente, que la facultad no puede ser libre sino es activa y en cuanto es activa (1963, p. 339).

La libertad no es causada por la representación del objeto, sino por la facultad que elige.

Sin embargo, la elección no es una operación en sí misma simple, pues parece que se realiza en dos tipos de actos, actos primeros y actos segundos; así, "la libertad de la criatura, por el contrario, no puede determinarse a los objetos sino por mediación de algunos actos segundos

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

añadidos a la facultad libre, respecto de los cuales sea indiferente por modo de acto primero" (1963, p. 342); lo anterior nos hace entender que, el que la voluntad se determine a sí misma a un objeto específico no es una determinación necesaria o absoluta, pues "por modo de acto primero", la voluntad puede dejar de querer tal objeto. Como una nota relacionada, pero que consideramos que puede tener su desarrollo en otro trabajo, podemos añadir que la libertad de la creatura le viene por participación de la libertad esencial de Dios; al ser participada, la libertad de la creatura no es perfecta en el modo en que sí lo es la perfección divina; pero según Suárez, la indiferencia es principio de imperfección en cuanto se diversifica en distintos actos, sin embargo, "supuesta esta imperfección, la misma indiferencia y dominio sobre el propio acto entraña perfección" (1963, p. 347); así, su perfección consiste en el dominio de sí y de sus actos, es decir, la capacidad de autodeterminarse. Esta autodeterminación tiene su asiento en la facultad volitiva, en cuanto es la que tiende al bien, pero que puede también refrenar sus propios actos. La capacidad de suspender los actos, una vez hecha ya una elección, tiene sus implicaciones en el campo de la moral, tanto en filosofía como en teología, así como en la casuística que mucho desarrollaron los jesuitas, dominicos y franciscanos de la Escuela de Salamanca y que podemos observar en los manuales de confesores y sumas de casos de conciencia.

Por lo anterior, Suárez demuestra que la libertad que goza el sujeto en sus actos externos está fundamentada en una doble condición de la facultad volitiva: ser activa e indiferente:

> La libertad requiere una facultad activa indiferente para obrar y no obrar. Por ello, para mayor claridad, podemos separar en la potencia libre dos potencias o como dos partes de una sola potencia: una, ordenada a querer o ejercer el acto; otra, ordenada a no querer o suspender la acción. [...] Con ello se comprende al mismo tiempo que esta indiferencia de la facultad libre se salva suficientemente, de manera primaria y precisiva, por la referencia al acto o la carencia de acto, que suele llamarse libertad de ejercicio porque, en virtud de ella resulta indiferente al mismo ejercicio del acto (1963, pp. 362-363).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Por un lado, tenemos el ejercicio del acto, y por otro, las condiciones *a priori* que hacen posible tal ejercicio; pero esto no se queda como mero análisis psíquico de las operaciones libres, sino que son asumidas como propias del alma humana que es su sujeto, y están presentes a pesar de la corrupción por el pecado, por lo que Suárez las supone como inherentes a la naturaleza humana. La noción de indiferencia que aquí estudiamos es vista por el *doctor Eximio* como atributo propio de la voluntad, lo que explica en términos metafísicos la idea molinista de *agente libre*; y por ello, el que la voluntad pueda o no obrar, supone modos distintos de actuar de una misma potencia activa. El influjo de Molina es patente en Suárez al considerar este el asunto de la capacidad de obrar o no obrar de la facultad volitiva:

> La indiferencia de la libertad no se funda en la impotencia de obrar, sino en la potencia de no obrar. Por eso, cuando la misma voluntad carece de algún acto por causa de una natural inadvertencia de la razón, esa carencia de acto no procede de la potencia de no obrar, sino de la impotencia de obrar o querer de esa manera, y por ello tal carencia no puede ser libre. Consiguientemente, para que la facultad tenga libre uso, es necesario que, puestas todas las condiciones pre exigidas antecedentemente o en acto primero, pueda obrar y no obrar por su interna virtud y facultad (1963, p. 364).

La indiferencia no puede ser una cualidad del entendimiento, sino sólo de la voluntad, pues en ésta es donde:

> […] reside formalmente la libertad - ya que, afirma Suárez, - el entendimiento, en sí mismo, no es libre ni en cuanto a la especificación ni en cuanto al ejercicio de su acto; luego no es libre de ninguna manera, pues no es posible pensar otro modo distinto de libertad (1963, p. 379).

El entendimiento está determinado a conocer la verdad, la cual tiene una sola forma, y no puede contener grados, ser relativa a otra cosa o admitir términos medios entre la verdad y la falsedad; en cambio, el bien, objeto de la voluntad, sí se puede presentar en distintos grados o con respecto a otro bien, por lo que la facultad apetitiva puede no estar determinada "*ad unum*", como sí lo está el

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

entendimiento. El padre Francisco Suárez era muy consciente de ello, por lo que, si bien el entendimiento es copartícipe en la libertad de ejercicio del agente, tal libertad no reside en el entendimiento, pues éste no puede ser indiferente respecto de su objeto; el jesuita mismo nos dice que:

> […] la voluntad, incluso acerca de un objeto que se le propone exactamente, puede quedar indiferente según la capacidad del objeto [...] en la voluntad hay indiferencia con respecto a los objetos, aun cuando se le propongan de manera perfectísima. [...] el objeto de la voluntad es el bien; y un mismo objeto puede ser a la vez bueno y malo, es decir, conveniente o inconveniente en orden a cosas diversas o bajo diversas razones, por lo cual, aun cuando se dé una perfecta proposición o un perfecto conocimiento del objeto, la potencia apetitiva puede quedar indiferente, en cuanto a la especificación, para tender hacia ese objeto o rechazarlo; por consiguiente, la indiferencia de especificación no se halla formal y esencialmente en el entendimiento, sino en la voluntad (1963, p. 380).

Por tanto, al ser una cualidad esencial de la voluntad, le es natural al sujeto ser libre en cuanto radica en su facultad apetitiva el principio de querer o no querer, querer esto o aquello, o incluso suspender su acción.

La noción de indiferencia en los opúsculos teológicos de Francisco Suárez.

El tema de la libertad está presente en muchos de los tratados y opúsculos teológicos de Francisco Suárez, y está íntimamente relacionado con los temas del auxilio divino que, de manera general, el *doctor Eximio* estudia bajo los conceptos de gracia operante y gracia cooperante[21]. No

[21] Altenstaig (1619) nos refiere que el concepto de gracia había sido ya ampliamente desarrollado en la Patrística, en particular, por Agustín de Hipona, pero los doctores escolásticos se vieron en la necesidad de ampliar la discusión agregando matices al término según la forma en que la gracia opera en el alma humana y la dispone e impulsa para obrar sobrenaturalmente. En su *Lexicon Theologicus*, Altenstaig nos dice que "la gracia, propia y estrictamente es un don sobrenatural infuso solo por Dios a la creatura racional, la cual se vuelve grata y aceptable a Dios para poseer la vida eterna beatíficamente" [Gratia propriisime sive estrictissime acepta est donum supernaturales a solo Deo creaturae rationali infusum, quo ipsa redditur grata Deo et acepta vitam aeternam beatifice possidendam] (1619, p. 362.). Al ser un don divino, algunos teólogos pensaron, en particular Domingo Báñez, que el poder de la gracia era

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

estudiaremos aquí las distintas formas en que la escolástica de los siglos XVI y XVII conceptualizaba la gracia o auxilio divino, tema de por sí muy complejo y rico en matices y posturas según cada enfoque teológico; nos limitaremos a señalar cómo en los tratados y opúsculos de nuestro autor se sigue afirmando la realidad de la libertad y su fundamentación en la noción de indiferencia. Esta noción aparece como punto de partida en la explicación que da el autor sobre el concurso y auxilio divinos concibiendo la libertad como un dogma de fe:

> Por tanto, es dogma cierto de fe (como pensamos) no consistir esta libertad tanto en la facultad para operar voluntariamente, o sea espontánea o libremente, también si ello lo haga con perfecta cognición y advertencia de la razón, sino además en ser dado en nosotros y nuestros actos humanos la condición de la libertad, la cual incluye la potestad para hacer y no hacer, la cual, suele ser dicho por los teólogos dominio en la propia acción, o sea, indiferencia para obrar, puesto que la facultad que así opera, no está determinada por su naturaleza "*ad unum*", sino puede querer esto o lo otro, lo opuesto, y querer o no querer[22] (*De Concurso motione*, Lib. I, cap I, a. 2).

El jesuita enfatiza aquí que, al ser la libertad condición propia del sujeto y sus actos, parece afirmar implícitamente que es inherente a la esencia de los agentes racionales no estar determinados "*ad unum*", lo cual es condición de poder actuar con indiferencia; tal concepto es equivalente a

absoluto y eficaz en el alma, por lo que ésta no podría condicionar tal fuerza sobrenatural. Sobre este asunto, los tomistas asumían que tal eficacia consistía en una predeterminación física sobrenatural ante la cual la voluntad humana no podía resistirse; mientras que para los molinistas, tal eficacia dependía del consentimiento del libre arbitrio, por lo que se podía, en ciertos casos, dejar sin fruto la gracia eficaz (Parente, 1955, p. 157). En la actualidad, en la teología dogmática, se hace una distinción muy pormenorizada de las diferentes formas de la gracia; así, tenemos que se divide primeramente en actual y habitual; la actual (que fue el objeto de discusión entre jesuitas y dominicos ya que los primeros sostenían que, junto con su influjo, las fuerzas naturales humanas podían cooperar para los actos sobre naturales, mientras que los dominicos refutaban tal tesis) se divide en: operante-cooperante, preveniente-subsiguiente, excitante-ayudante, suficiente-eficaz; mientras que la gracia habitual se subdividía en gracia santificante, virtudes infusas y dones del Espíritu Santo (Parente, 1955, p. 156).

[22] "Est igitur certum dogma fidei (ut existimus) libertatem hanc non consistere tantum in facultate operandi voluntarie seu spontanee, aut libenter, etiam si id fiat cum perfecta cognitione et advertentia rationis, sed praetera dari in nobis, nostrisque humanis actibus libertatis conditionem, quae potestatem agendi et non agendi includit, quae a theologis dici solet dominium in actionem propriam, seu indifferentia in operando, quatenus facultas sic operans, non est natura sua determinata "ad unum", sed potest velle hoc aut aliud seu oppositum, et nolle aut non velle."

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

indeterminación, y estos términos a su vez parecen, en ciertos pasajes, ser formas distintas de hablar de la libertad: "la cual consiste en este dominio e indiferencia, y en este sentido usamos con tal significación el nombre de libertad[23]" (*De Concursu motione*, Lib, cap. I, a. 2). Mientras que en el *De auxilio efficaci Gratiae Dei*, Suárez sostiene también que la voluntad es libre, puesto que "según sí misma, no tiene determinación '*ad unum*' a manera de ejercicio, porque esto repugna la libertad natural, la cual requiere la indiferencia, también natural[24]" (Cap. VI, a. 9). Siendo entonces que la indiferencia es natural en la voluntad, es decir, dada en la esencia de la facultad apetitiva, no pudo ser anulada ni quedar inefectiva para obrar por causa del pecado; no le queda duda al *doctor Eximio* que los actos humanos pueden ser juzgados como meritorios o vituperables, cosa que no tendría sentido si la voluntad no fuese una potencia activa ni fuese una facultad con "indiferencia positiva para querer o no querer [...] y puestos todos los requisitos permanezca dispuesta para querer y no querer[25]" (*De Concurso, motione*, Lib. I, cap. III, a. 1). Lo mismo se puede leer en el *Tractatus De gratia Dei*, cuando define la libertad, es decir, los actos libres como:

> […] lo que es libre de necesidad; suele decirse sobre la facultad de operar sin necesidad y sobre la acción misma. Al primer modo se le denomina libre arbitrio, del cual se dice ser *facultad de la voluntad y la razón*, para operar así con indiferencia y dominio de su acción, así como esté en su mano querer o no querer ejercer o bien suspender la acción[26] (Prol. I, cap. I, a. 8).

La teología de Suárez pone especial énfasis en el llamado que hace Dios al hombre para llegar a la perfección. Tal llamado o *vocatio* requiere de una respuesta libre por parte de la creatura humana

[23] "quae in hoc dominio et indifferentia consistit et in hoc sensu significatione utimur semper nomine libertatis."
[24] "Quia supponimus voluntatem esse liberam; ergo illa secundum se spectata, non haber innatam determinationem 'ad unum' quoad execitium, quia hoc repugnat libertati naturali, quae indifferentiam requirit, etiam naturalem, ut iam ostensum est."
[25] "Primum est in facultate ipsa indifferentia positiva ad volendum, et nolendum. [...] ita sit disposita, ut positis omnibus requisitis in actu primo [...] maneat ad volendum et nolendum."
[26] "Liberum ergo in praesenti vocatur, quod a necessitate liberum est: dici autem solet et de facultate operandi absque necessitate, et de ipsa actione. Priori modo denominatur arbitrium liberum, quod dicitur esse *facultas voluntatis et rationis*, utique ad operandum cum indifferentia et dominio actionis, ita ut in manu eius sit velle, aut nolle exercere, vel sustinere actionem."

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

para recibir de parte de Dios la gracia que lo mantiene en la perseverancia, la piedad, la caridad o la fe. Pero esta respuesta que el hombre da al llamado debe tener como principio y causa la libertad de una voluntad que no está predeterminada ni en su naturaleza ni por objeto extrínseco alguno; por lo que Suárez sostiene en el *De Auxiliis internis Divinae gratiae*, en el capítulo XII, artículo ocho que "el hombre puede tender ya al llamado externo a hacer algunos actos libremente, antes de que reciba la inspiración interna[27]." (Cap. XII, a. 8) Llamado que no tendría sentido si desde su propia naturaleza, el hombre estuviera ya predeterminado por la acción divina (cabe señalar que, por tesis como esta, los dominicos y no pocos protestantes acusaban a los jesuitas de semipelagianismo o pelagianismo).

En el *De Auxilio efficaci Gratiae Dei* Suárez sostiene que "para realizar el acto libre sobrenatural no es necesaria la gracia excitante que predetermina físicamente a la voluntad[28]" (Cap. VII, a. 4); esto no quiere decir que no sea necesaria la gracia para los actos sobrenaturales, sino más bien que, para que la voluntad quiera realizarlos bastan las fuerzas naturales del alma; una vez realizado el consentimiento de la voluntad, entonces la gracia es cooperante en la realización de tales actos sobrenaturales. El *doctor Eximio* aclara muy bien el asunto cuando distingue el modo en que la gracia de Dios actúa para los actos de tal tipo, cosa que ya Luis de Molina, en el *Concordia*, señalaba con el concepto de *concurso simultáneo*. Suárez sostiene que "Dios concurre con la voluntad, por ejemplo, para los actos sobrenaturales con concurso de orden sobrenatural; pero este concurso es influjo de Dios inmediato en la misma voluntad y no tanto en sus actos[29]" (*De Auxliis internis Divinae Gratiae Dei*, cap. XVIII, a. 14). Tal concurso exige que la voluntad consienta en la recepción de la gracia, y una vez dado el consentimiento, la gracia actúa en la voluntad en tanto fuerza que la mueve a querer, pero no para querer realizar tal o cual bien, que sería ya propio de las operaciones volitivas. Para el luteranismo, la fe, por ejemplo, es un don gratuito de Dios por el que,

[27] "Hac ratio ergo saepe intendere potest homo iam exterius vocatus libere facere aliquos actus antequam super naturalem inspirationem internan recipiat."
[28] "Ad actum liberum suprernaturalem efficiendum, non est necessaria excitans gratia physice praedeterminans voluntatem."
[29] "quia Deus concurrit cum voluntate, verbi gratia, ad actus supernaturales concursu supernaturalis ordinis; sed hic concursus est influxus Dei immediatus in ipsam voluntatem et non tantum in actus eius."

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

una vez que ha sido recibido por el hombre, éste puede realizar obras buenas; la fe no requiere, desde tal perspectiva, la aceptación de la voluntad humana para poder ser infundida por Dios. En cambio, según la perspectiva de la teología del padre Suárez, la fe es infundida y acrecentada por la gracia de Dios, pero bajo la condición de una libre aceptación de la voluntad; el jesuita procede distinguiendo una "doble vocación a la fe" cuando en el *De Auxiliis internis Divinae gratiae* explica lo siguiente:

> Distingamos una doble vocación a la fe, evidentemente remota y próxima, o bien externa e interna. Llamo remota a aquella que puede hacer el hombre plantando y regando; próxima la que muy interiormente hace el hombre para que sea principalmente dueño para su conversión [...] La primera vocación la nombro remota porque por sí no basta ni da auxilio suficiente, sino cierto comienzo para aquella [la fe]; a la otra la nombro próxima porque da facultad suficiente para obrar y de aquella puede inmediatamente seguir la voluntad de creer[30] (Cap. XII, a. 4).

Todo lo anterior requiere como condición la indiferencia de la voluntad; ya que como bien señala nuestro autor:

> […] porque la indeterminación de la voluntad, la cual conviene a aquella, como es potencia formalmente libre no es solo indeterminación de la potencia pasiva, sino es indeterminación de la potencia activa que tiene suficiente e íntegra fuerza para producir varios actos para los cuales se dice libre, y de otro modo tiene tal manera de operar para que intrínseca y voluntariamente elicite o no su acto; por tanto para hacer determinado acto, no requiere moción previa extrínseca que determine a la voluntad[31] (*De Auxiliis internis Gratiae*, cap. XLII, a. 1).

[30] "distinguamus duplicem vocationem ad fidem, videlicet remotam et proximam, seu externam et internam. Remotam voco illam, quam potest facere homo plantando et rigando; proximam veroquam interius facit homo, ut homo sit maxime potens ad suam conversionem [...] Priorem vero vocationem appello remotam, quia per se non sufficit, nec dat auxilium sufficiens, sed quamdam inchoationem ad illam; alteram vero proximam, quia ut dat sufficientem facultatem operandi, et ex illa potest immediate sequi voluntas credendi."

[31] "quia indeterminatio voluntatis, quae illi convenit, ut est potentia formaliter libera, non est sola indeterminatio potentiae passivae, sed est indeterminatio potentiae activae habentis sufficientem et integram vim producendi varios actus ad quos dicitur libera, et aliunde habet talem modum operandi, ut suum actum intrinsece per seipsum voluntarie

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Francisco Suárez dedica una serie de tratados al análisis de los actos humanos en cuanto son voluntarios e implican bondad o malicia moral. Cabe decir que no dedicaremos nuestra atención a todos los aspectos sobre el tema de los actos humanos que el jesuita desarrolla ampliamente en estos tratados; solamente destacamos los asuntos que incumben a nuestro tema sobre la indiferencia de la voluntad, pero ahora relacionado con la recepción de la gracia para los actos sobrenaturales. El teólogo jesuita sostiene que, una vez recibida la gracia para la realización de los actos sobrenaturales, estos son buenos, pero aun en tal estado de gracia, la voluntad sigue siendo una facultad libre; o más aún, por la misma gracia es liberada de la miseria y del pecado, lo que nos dice que el hombre puede llegar a poseer una forma de libertad más completa. El *doctor Eximio*, en el *De voluntario et involuntario* nos dice que:

> La voluntad del hombre por sus fuerzas naturales no tiene completa libertad con relación a los actos sobrenaturales, como el argumento lo prueba; sin embargo, tiene libertad incompleta, o sea, fundamento de la libertad completa, lo cual no podría tener si la misma naturaleza suya no fuese libre[32] (Disp. I, sect. II, a. 18).

La libertad que ofrece la gracia divina consiste en ser libre del pecado en cuanto la fe en Cristo (*Rom*. 6, 20-23) y su gracia impulsa al cristiano a perseverar en actos como la piedad, la caridad, el temor de Dios y la esperanza, por ejemplo; sin embargo, en tal estado no se pierde la libertad natural, pues, aunque los actos sobrenaturales sean buenos, el hombre aún puede decidir suspender sus actos, en cuanto son deliberados; así en el mismo pasaje, Suárez plantea que: "sin embargo, puede omitir y suspender, porque para esto no pide fuerzas sobrenaturales; esto en

eliciat, aut non eliciat, ergo ad faciendum determinatum actum non indiget extrinseca praevia motionem determinante illam."

[32] "Respondeo ad priorem partem voluntatem hominis ex solis viribus naturae non habere completam libertatem circa actus supernaturales, ut argumentum probat, habere tamen libertatem inchoatam, seu fundamentum completae libertatis, quod habere non posset, nisi ipsa esset natura sua libera."

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

cambio no puede si por naturaleza no fuese [la voluntad] señora de sus actos[33]" (*De voluntario et involuntario*, Disp. I, sect. II, a. 18). Por lo que se puede observar en este pasaje, los actos sobrenaturales son producto de un concurso simultáneo de la gracia divina y la voluntad como potencia libre que, siendo activa, puede elicitar sus actos; por ello, Suárez insiste: "porque el acto libre es elicitado por la potencia la cual su naturaleza no está determinada '*ad unum*'; por tanto, es necesario que la misma se determine a su propia operación libre[34]" (*De voluntario et involuntario*, Disp. I, sect. III, a. 9). En el tratado *De bonitate et malitia humanorum actuum*, Suárez declara que los actos de la voluntad pueden ser de tres tipos: buenos, malos e indiferentes, como hemos visto ya incluso en otros autores; mas, en el estado de gracia, pueden darse actos indiferentes y actos buenos, pero no malos. Sobre los actos indiferentes, el jesuita afirma que pueden darse mientras no haya deliberación alguna sobre los medios, por lo que:

> Pues si acaso mientras el hombre que opere naturalmente no advierta ni considere sobre el fin honesto ni sobre la obligación de referir su acto a tal fin, fácilmente podría excusarse de la malicia, la cual está en el acto indiferente ociosamente hecho [...] y entonces el acto sobre el mismo asunto será carente de bondad y malicia, y con tal razón podría decirse indiferente[35] (Disp. IX, sect. III, a. 10).

Como lo vimos anteriormente, para Tomás de Aquino, el que la voluntad pueda realizar actos indiferentes no se atribuye tanto a una indiferencia de la voluntad, sino al objeto o fin al que la razón ordena orientar la voluntad, por lo que la indiferencia lo es más por el objeto que por la facultad; en el pensamiento de Suárez, la voluntad se sigue afirmando como indiferente aun en el estado de gracia, por lo que puede elegir suspender sus actos, o actuar con indiferencia ante tales

[33] "potest tamen omittere, et suspenderé, quia ad hoc non postulat supernaturales vires, hoc autem non potest nisi natura sua esset domina suorum actuum."
[34] "quia actus liber elicitur a potentia, quae natura sua non est determinata ad unum; ergo necesse est ut ipsa se determinet ad suam operationem liberam."
[35] "nam si fortasse dum homo operatur naturaliter non advertat, neque consideret de fine honesto, nec de obligatione referendo suum in talem finem excusari facile poterit ab ea malitia, quae est in actu indiferente otiose facto, [...] et tunc in re ipsa erit carens bonitate et malitia, et ea rationi dici poterir indifferens."

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

objetos. A diferencia de algunos dominicos que seguían el planteamiento de Domingo Báñez, idea que, a decir de algunos autores como Parente (1955), no se encuentra originalmente en Tomás de Aquino, el impulso de la gracia sería irresistible al punto de que, una vez recibida la gracia, la voluntad, por sus solas fuerzas naturales no podría actuar indiferentemente ni alejarse de la gracia por la suspensión u omisión de sus actos voluntarios, pues para Báñez, la premoción física de la gracia divina es siempre eficaz aunque no quiera la voluntad humana.

Reflexiones finales.

La historia de la filosofía es un campo de estudio muy basto en cuanto que no todo lo que podemos leer en los manuales de historiografía dice todo cuanto se pueda hablar del pasado filosófico. Hay todavía muchas obras de autores que no se han estudiado en su totalidad, hay un gran número de fuentes de investigación que deben ser estudiadas si es que se quiere llegar a una comprensión más detallada de la evolución de las ideas, y cómo estas respondían a problemas acuciantes de sus respectivas épocas. Esto sin considerar que, las más de las veces por prejuicios, muchos intelectuales son menospreciados o ignorados, más aún cuando, además de ser filósofos fueron teólogos, pretendiendo ignorar los lazos comunicantes entre ambos aspectos del pensamiento de personajes como Francisco Suárez. En pensadores como este jesuita, es muy difícil separar sus planteamientos filosóficos de los teológicos, ya que su teología consistió en una consideración reflexiva que buscaba hacer comprensible la forma en que Dios y el hombre, el creador y la creatura, se relacionan en vista de la salvación del género humano. Así, Suárez se centra en comprender al hombre y su presencia en el mundo a partir de la constitución esencial humana como un ser que peregrina en el mundo y que quiere encontrarse con su creador.

El ser humano es, para nuestro autor, un ser con una libertad tal que puede responder al llamado de Dios, la *vocatio*, y elegir ser receptor de la gracia divina para llevar una vida de perfección en la caridad en este mundo terrenal y gozar de su creador en la vida eterna; sin embargo, puede el hombre elegir alejarse de Dios y centrar su vida, sus facultades y sus actos en los fines temporales y mundanos que le rodean, rechazando así responder a la llamada divina. El

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

asunto en discusión que hemos estudiado en estas páginas es resuelto por el *doctor Eximio* concibiendo en el ser humano como un ser con una facultad libre y activa que no quedó en absoluto eliminada por el pecado original ni irremediablemente esclavizada por el mal. Suárez no pierde de vista que Dios es el sumo bien y criterio último de las acciones morales, pero le confiere al hombre la capacidad de actuar libremente dentro y fuera del estado de gracia, de tal manera que puede determinarse a sí mismo y elegir ser partícipe o no en la obra salvadora de Dios. El *doctor Eximio* no se conforma con la explicación del libre arbitrio sólo a partir de las facultades naturales, la voluntad y el intelecto, sino que, debido a su espíritu inquisitivo y aguda visión intelectual, busca un punto de partida oculto en las profundidades del alma humana, y le atribuye a la indiferencia ser ese epicentro de la libertad de la voluntad. Eso no significa que se pueda reducir todo lo que el acto libre es sólo a la indiferencia, sino que es un todo complejo que implica otras operaciones, tanto intelectivas como de la misma voluntad, así como las circunstancias del acto, entre otros factores; sólo sostenemos que la indiferencia de la voluntad es la condición para que todos los demás aspectos que se involucran en el acto libre puedan realizarse efectivamente.

El asomo a la obra metafísica y teológica de Suárez tomó como hilo conductor la idea de la indiferencia, término que nos permitió atisbar la riqueza y aguda penetración del autor en temas tan complejos y profundos. Aún hay mucho que indagar sobre de este personaje para tener una comprensión más amplia de su pensamiento, pero lo estudiado hasta aquí sirva de punto de referencia para explorar las implicaciones e influjos del pensamiento suareciano en otros momentos de la historia del pensamiento filosófico y teológico.

Referencias

Altenstaig, J. (1619*). Lexicon Theologicum tan quam clave theologiae fores aperiuntur, et omnium fere terminorum*. Coloniae Agrippinae.

Balderas, G. (2017). *La reforma y la contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la modernidad*. Universidad Iberoamericana: México.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Báñez, D. (2002). *Apología de los hermanos dominicos contra la* Concordia *de Luis de Molina*. (Juan Antonio Hevia Echeverría, trad.). Pentalfa ediciones: Oviedo.

Duns, J. (1950). Ordinatio. En *Opera omnia*. Vaticano.

Duns, J. (1968). *Cuestiones cuodlibetales*. (Felix Alluntis, trad.). BAC: Madrid.

De Aquino, T. (2011). Tratado del hombre. En *Suma de teología*. I. BAC: Madrid.

De Aquino, T. (2012). Tratado de los actos humanos. En *Suma de teología*. I-II. BAC: Madrid.

El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento. López de Ayala, Ignacio. (Trad). Librería de Garnier Hermanos: París.

Elton, G. R. (2016). *La Europa de la reforma 1517-1559*. (Jesús Fomperosa, trad.). Siglo XXI: Madrid.

Elorduy, E. (1968). Duns Scoti influxus in Francisci Suárez Doctrinam. En *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis. Oxonii et edimburgi 11-17 sept. 1966*. Romae: Scotismus Decursu saeculorum.

Fonseca, P. (1604). *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani, in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae libros tomus tertius. Continet tomus VI, VII, VIII, et IX libros explicationem*. Cloniae.

Lutero, M. (1518/2016). Controversia de Heilderberg. En *Obras*. Sígueme: Salamanca.

Lutero, M. (1520/2016). La libertad del cristiano. En *Obras*. Sígueme: Salamanca.

Lutero, M. (1976). La voluntad determinada. En *Obras de Martín Lutero*. (Erich Sexauer, trad.). Paidós: Buenos Aires.

Molina, L (2007). *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*. (Juan Antonio Hevia Echeverría, trad.). Pentalfa ediciones: Oviedo.

Parente, P.; Piolanti, A. y Garofalo, S. (1955). *Diccionario de teología dogmática*. (Francisco Navarro, trad.). Editorial Litúrgica española.

Stauffer, R. (2009). La Reforma y los protestantismos. En *Historia de las religiones, Siglo XXI. Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes* I. Vol. 7. (Henri-Charles Puech, dir.). Siglo XXI: Madrid.

Suárez, F. (1619). De Concursu, motione et auxilio Dei. En *Varia opuscula theologica*. Moguntiae.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVII / Número 84. Julio-Diciembre 2023
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Suárez, F. (1620). Prolegomeno I. De requisitis ad formalem libertatem et usum liberum. En *De divina Gratia pars prima: continens prolegomenoa sex et duos priores libros*. Moguntiae.

Suárez, F. (1620). Tractatus de Gratia Dei, seu de Deo salvatore, iustificatore et liberi arbitrii adiutore per gratiam suam. En *De divina Gratia pars prima: continens prolegomenoa sex et duos priores libros*. Moguntiae.

Suárez, F. (1628). De voluntario et involuntario. En *Tractatus quinque theologici*. Lugduni.

Suárez, F. (1628). De bonitate et malitia humanorum actuum. En *Tractatus quinque theologici*. Lugduni.

Suárez, F. (1651). De auxiliis Gratiae in generali, prout in divina actione vel motione consistunt. En *Operis de Divina gratia pars secunda libros III, IV et V nimirum De auxliis gratiae in generali, De auxilio sufficiente; et de Auxilio efficaci gratiae Dei*. Lugduni.

Suárez, F. (1651). De auxilio efficaci Gratiae Dei. En *Operis de Divina gratia pars secunda continens libros III, IV et V nimirum De auxliis gratiae in generali, De auxilio sufficiente; et de Auxilio efficaci gratiae Dei*. Lugduni.

Suárez, F. (1963). *Disputaciones metafísicas*. (Sergio Rábade Romeo, trad.) Tomo III. Gredos: Madrid.

Urdanoz, T. (2012). Introducción a la cuestión 15 del Tratado de los actos humanos. En Tomás de Aquino. *Suma de teología* I-II. BAC: Madrid.